



**HAL**  
open science

# Un nouvel ordre anthropologique au XIIe siècle: réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry

Damien Boquet

► **To cite this version:**

Damien Boquet. Un nouvel ordre anthropologique au XIIe siècle: réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry. Cîteaux, 2004, fasc. 1-2 (55), pp.5-20. halshs-00008102

**HAL Id: halshs-00008102**

**<https://shs.hal.science/halshs-00008102>**

Submitted on 23 Jan 2006

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UN NOUVEL ORDRE ANTHROPOLOGIQUE AU XII<sup>E</sup> SIÈCLE :**  
**RÉFLEXIONS AUTOUR DE LA PHYSIQUE DU CORPS DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY**

La réforme menée par les Cisterciens au XII<sup>e</sup> siècle n'a pas seulement été institutionnelle et spirituelle, elle fut également théologique. Les grands intellectuels du premier siècle de l'histoire de l'Ordre, tels Bernard de Clairvaux, Isaac de l'Étoile ou Guillaume de Saint-Thierry, furent des acteurs de la refondation de l'anthropologie chrétienne. La rupture avec l'ordre ancien que revendiquaient les moines blancs exigeait un socle spéculatif qui permît d'assurer la pérennité du nouvel édifice. En outre, le contexte historique rendait nécessaire cette entreprise. Autour d'eux, tout un monde nouveau se déployait, générant dans son sillage une effervescence intellectuelle inouïe, avec son lot de querelles et de remises en cause auxquelles il fallait répondre : les écoles urbaines de Chartres, Paris ou Laon étaient devenues en quelques décennies des pôles de culture et d'expérimentation majeurs tandis qu'aux marges méridionales et orientales de la chrétienté les contacts interculturels s'intensifiaient, diffusant en Occident des pans entiers, inconnus ou oubliés, du savoir gréco-arabe issu des sciences de l'observation de la nature.

Nous voudrions montrer dans les pages qui suivent, à travers l'exemple des écrits de Guillaume de Saint-Thierry sur la nature du corps, que les Cisterciens ne sont pas restés à l'écart de cette mutation au Moyen Age central de l'anthropologie religieuse et de la perception de l'homme en général.

### **Un humanisme monastique**

Hors du monde et loin des cités, les Cisterciens participèrent pleinement à la renaissance et à l'humanisme du XII<sup>e</sup> siècle. Qu'on prenne ici pour seule preuve leurs écrits sur la nature de l'homme, qui nourrirent ce qu'on peut nommer une anthropologie théorique ou spéculative, afin de la distinguer de son pendant spirituel. Celle-ci, malgré son caractère parfois technique, doit retenir l'attention de l'historien au même titre que d'autres sources dans la mesure où l'infléchissement des représentations s'y perçoit tout autant.

L'anthropologie spéculative des premiers Cisterciens prend la forme principalement d'une série de traités *De anima*. Ainsi, au milieu des années 1160, Aelred de Rievaulx écrivit un

*Dialogus de anima*<sup>1</sup>, demeuré inachevé en raison de la mort de son auteur en 1167, qui se compose en l'état de trois livres dialogués entre Aelred et un moine nommé Jean. On y reconnaît essentiellement l'influence d'Augustin. Toujours au milieu du siècle, Isaac de l'Étoile rédigea une longue *Epistola de anima*<sup>2</sup> adressée à Alcher, moine de Clairvaux féru de médecine et d'anthropologie<sup>3</sup>. Ses sources sont Grégoire de Nysse, Claudien Mamert, Macrobe, Calcidius ou encore Boèce. Dans les années 1170, un autre Cistercien anonyme composa le *De spiritu et anima*<sup>4</sup>, habile paraphrase d'Augustin, de Hugues de Saint-Victor et aussi d'Aelred de Rievaulx, de Bernard de Clairvaux ou d'Isaac de l'Étoile.

C'est un autre traité du même genre, le premier chronologiquement, qui retiendra ici plus spécialement notre attention. Il s'agit du *De natura corporis et animae* de Guillaume de Saint-Thierry, rédigé vers 1140 à Signy<sup>5</sup>. Les traités anthropologiques des premiers Cisterciens n'ont assurément pas bénéficié du même intérêt scientifique que leurs écrits spirituels<sup>6</sup>, et le *De natura corporis et animae* ne déroge pas à la règle, malgré la remarquable édition – et traduction – produite en 1988 par Michel Lemoine. Une des raisons de cette faible affection tient à la nature de cet écrit que Guillaume lui-même présente comme une compilation<sup>7</sup> : « Sache-le, dit-il dans le prologue, ce que tu lis ne m'appartient pas »<sup>8</sup>. L'ouvrage est divisé en deux parties : la première traite de la nature du corps et la seconde de la nature de l'âme. Guillaume dit avoir pris sa matière chez les médecins pour ce qui concerne le corps et chez les philosophes et théologiens pour ce qui concerne l'âme. Dans le premier volet, Guillaume puise

<sup>1</sup> Voir AELRED DE RIEVAULX, *Dialogus de anima*, dans *Opera Omnia*, 1. Texte édité par Anselm HOSTE et Charles Hugh TALBOT, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis », I), 1971, p. 683-754.

<sup>2</sup> Voir ISAAC DE L'ÉTOILE, *Epistola de anima*, dans *PL* 202, col. 1083-1098.

<sup>3</sup> Le *Liber de conscientia* de Pierre de Celle lui est également dédié.

<sup>4</sup> Voir PSEUDO-ALCHER, *De spiritu et anima*, dans *PL* 40, col. 779-832.

<sup>5</sup> Voir GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*. Texte édité et traduit par Michel LEMOINE, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Auteurs latins du Moyen Age »), 1988 (Désormais abrégé en *DNCA*).

<sup>6</sup> C'est pourquoi il convient de signaler particulièrement le livre de Bernard MCGINN, *Three Treatises on Man, A Cistercian Anthropology*, Kalamazoo, Cistercian Publications (coll. « Cistercian Fathers », n° 24), 1977. Il donne une traduction anglaise du *De natura corporis et animae* de Guillaume, de l'*Epistola de anima* d'Isaac de l'Étoile et du *De spiritu et anima* du Pseudo-Alcher, accompagnée d'une longue introduction, p. 1-100. Après les travaux de J. Déchanet et de D.N. Bell qui se sont intéressés respectivement aux influences grecques et augustiniennes dans la théologie de Guillaume, B. McGinn a prolongé et enrichi le dossier en le replaçant dans le contexte de la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. M. Lemoine, en mettant au jour de façon systématique les emprunts de Guillaume dans le *DNCA*, s'inscrit dans la même perspective. Notre étude bénéficie largement de ces recherches croisées. En complément, voir Jean DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Paris, Beauchesne, (coll. « Théologie historique », n° 49), 1978 et David N. BELL, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry*, Kalamazoo, Cistercian Publications (coll. « Cistercian Studies », n° 78), 1984.

<sup>7</sup> Voir GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*. Texte édité et traduit par Jean DÉCHANET, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », n° 223), 1985, § 13, p. 138.

<sup>8</sup> *DNCA*, § 2, p. 68-69.

dans les traductions nouvelles du savoir médical gréco-arabe, principalement le *Liber de pantegni* et le *De stomachi naturalibus et non naturalibus affectionibus* du moine du Mont-Cassin Constantin l'Africain. Il emprunte aussi ponctuellement au *Premnon physicon* de Néménus d'Emèse dans la traduction latine d'Alfanus de Salerne. Le volet sur l'âme s'avère quant à lui redevable au *De imagine* de Grégoire de Nysse, au *De statu animae* de Claudien Mamert et au *De quantitate animae* d'Augustin. La diversité de ces emprunts confirme que le Cistercien Guillaume s'est dirigé vers le même *corpus* de nouveautés que ses contemporains des écoles urbaines. M. Lemoine s'étonne d'ailleurs de ne pas trouver de référence explicite à des contemporains tels Thierry de Chartres ou Adélarde de Bath. Il semblerait même que les deux Guillaume adversaires, Guillaume de Saint-Thierry et Guillaume de Conches, aient puisé chacun dans le même florilège de Némésius d'Emèse<sup>9</sup>. Enfin, il est difficile de ne pas rapprocher la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry de la seconde partie de la *Cosmographia* de Bernard Sylvestre<sup>10</sup>, consacrée à la formation de l'homme et composée aussi dans les années 1140<sup>11</sup>.

Certes, il faut bien reconnaître que le profil intellectuel du moine de Signy est particulier dans le milieu des auteurs cisterciens du premier XII<sup>e</sup> siècle mais il n'est pas marginal. Que l'on songe par exemple à la familiarité d'un Isaac de l'Étoile lui aussi avec Néménus, Constabulinus (Qusta ibn Luqa) ou encore les Victorins et les Chartrains<sup>12</sup>. Pour autant, les voies d'accès à ce savoir semblent assez distinctes entre le monde des écoles et celui des monastères. Ainsi il est probable, comme le rappelle M. Lemoine, que Guillaume de Saint-Thierry ait eu accès à l'œuvre de Constantin l'Africain non par le réseau des écoles mais par la diffusion monastique qui s'est opérée à partir du Mont-Cassin<sup>13</sup>. L'important pour l'heure est de bien comprendre que les différends doctrinaux qui ont opposé le cloître et l'école au XII<sup>e</sup> siècle ne sauraient être ramenés à une querelle entre anciens et modernes ; pour une part au moins, les deux milieux partageaient les mêmes références, y compris en ce qui concerne les savoirs nouveaux<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Voir LEMOINE, *DNCA*, « Introduction », p. 10.

<sup>10</sup> Voir BERNARD SYLVESTRE, *Cosmographia*. Texte édité par Peter DRONKE, Leiden, E.J. Brill (coll. « Textus minores », n° 53), 1978.

<sup>11</sup> Pour la date de rédaction du traité, voir Michel LEMOINE dans BERNARD SYLVESTRE, *Cosmographie*. Texte traduit par Michel LEMOINE, Paris, Cerf (coll. « Sagesses chrétiennes »), 1998, p. 10.

<sup>12</sup> Voir B. MCGINN, *Three Treatises on Man*, *op. cit.*, p. 47-50.

<sup>13</sup> Voir LEMOINE, *DNCA*, « Introduction », p. 30.

<sup>14</sup> Voir Jacques VERGER, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf (coll. « Initiations au Moyen Age »), 1999, p. 23-25 et *passim* pour une mise en contexte plus globale. A compléter par Jacques VERGER, « Le cloître et les écoles », dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », n° 380), 1992, p. 459-473.

Sur cette base donc, le traité de Guillaume sur l'âme et le corps se présente lui-même comme un entrelacs d'emprunts<sup>15</sup>. Malgré tout, la pensée et les représentations propres de Guillaume transparaissent bien en filigrane, sinon dans l'originalité des théories et des explications avancées, du moins dans le choix des emprunts, leur agencement, les modifications apportées et bien sûr la composition d'ensemble.

### ***Le De natura corporis de Guillaume de Saint-Thierry***

Les traités des Cisterciens sur l'homme sont avant tout des écrits sur l'âme. On en comprend aisément la raison au regard des fondements augustinien de leur anthropologie. L'homme est un être d'image et de ressemblance (ou de dissemblance). Or c'est par son âme qu'il est véritablement à l'image de Dieu, et c'est par son âme qu'il peut espérer restaurer la ressemblance déformée par le péché<sup>16</sup>. Pour Augustin, il s'agit même d'une capacité réservée à la partie haute de l'âme, la *mens* ou âme rationnelle, abritant raison, mémoire et volonté. Cela ne signifie pas que le corps soit systématiquement rejeté dans le chaos d'une matière immonde. Certes, la chair, lestée par le péché, alourdit le fardeau de l'âme sur le chemin de la conversion, mais seul l'être intégral sera sauvé. Même si l'homme n'est pas à l'image de Dieu par le corps – et Guillaume s'insurge contre ceux qui soutiennent cette idée<sup>17</sup> – ce dernier, comme toute matière, contient un indice de la présence divine<sup>18</sup>.

De leur point de vue, les Cisterciens sont donc confrontés à un véritable défi dans la société du XII<sup>e</sup> siècle : il leur faut lutter tout à la fois contre les résurgences manichéennes qui soutiennent ostensiblement un dualisme métaphysique et contre la dérive chez certains maîtres d'une valorisation de la matière qu'ils jugent mortifère. Guillaume fut en première ligne de ce combat, mobilisant Bernard contre Abélard ou prenant directement la plume contre Guillaume de Conches et sa théorie d'une âme-monde<sup>19</sup>. Mais les Cisterciens ne se sont pas contentés de réagir, ils ont aussi proposé. C'est dans cet esprit qu'on doit aborder les diverses pistes qu'ils explorent dans leurs traités pour répondre au mystère de l'union de l'âme et du corps. Ainsi, par exemple, Isaac de l'Étoile imagine une zone de contact entre les degrés inférieurs de l'âme et le corps :

<sup>15</sup> M. Lemoine parle même d'« emprunt d'emprunt », *DNCA*, « Introduction », p. 12.

<sup>16</sup> Pour ce faire, les Cisterciens soulignent et promeuvent l'action du libre arbitre. Voir Damien BOQUET, « Le libre arbitre comme image de Dieu. L'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux », dans *Collectanea cisterciensia*, 65 (2003/3), p. 179-192. L'article est également consultable sur le site internet de la revue : <http://www.citeaux.net/collectanea/Boquet.pdf>.

<sup>17</sup> *DNCA*, § 48, p. 122-123.

<sup>18</sup> Voir Robert JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle. De saint Anselme à Alain de Lille* (tome I), Paris, Letouzey & Ané, 1967, p. 224-236.

<sup>19</sup> Voir GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, dans *PL* 180, col. 333-341.

C'est pourquoi, l'âme, qui est pleinement spirituelle et non corporelle, et la chair qui est pleinement corporelle et non spirituelle, sont aisément et justement unies à leurs extrémités, c'est-à-dire dans la faculté imaginative de l'âme, qui est presque corporelle, et dans la sensation de la chair, qui est presque spirituelle.<sup>20</sup>

L'homme serait une chaîne d'êtres ininterrompue, depuis les réalités supérieures de l'esprit rationnel jusqu'aux réalités inférieures du corps<sup>21</sup>. Pour Aelred, même si l'âme fut créée sans aucun mélange avec le corps, il existe une sorte de sens intermédiaire (*sensus medians*) qui agit comme une colle (*quasi gluten*) pour souder l'être<sup>22</sup>. Le même Aelred développe encore la théorie de l'âme comme principe vital du corps en s'appuyant sur l'idée ancienne d'une âme animale liée au corps et qui disparaît avec elle. En outre, les solutions analogiques sont aussi développées : Guillaume les exploite abondamment entre les opérations des organes corporels et les catégories de l'âme ou entre les sens animaux et les sens spirituels<sup>23</sup>.

Il reste que dans cette riche matière anthropologique, la contribution de Guillaume se distingue par une particularité remarquable : son livre est le seul à traiter à part, de front et en tenant compte d'un savoir actualisé, de la question du fonctionnement propre de la machine corporelle. Il est possible que cette démarche ait été pour Guillaume une façon d'affronter ceux-là mêmes qu'il critiquait sur leur propre terrain, en exposant qu'une prise en considération du savoir médical n'était pas incompatible avec le spiritualisme classique des Cisterciens. Les analyses littéraires de Michel Lemoine confirment cette hypothèse, dans la mesure où elles montrent que la rédaction de la partie du traité consacrée au corps est postérieure à la rédaction de la partie consacrée à l'âme, comme si Guillaume s'était senti obligé de compléter *a posteriori* un traité sur l'âme de facture traditionnelle par une physique du corps<sup>24</sup>. D'ailleurs, lorsque Guillaume lui-même évoque son ouvrage auprès des Chartreux du Mont-Dieu, il distingue bien les deux parties, un *De natura animae* et un *De natura corporis*<sup>25</sup>. Penchons-nous alors sur cette physique du corps humain, unique dans l'école cistercienne, pour en comprendre les enjeux anthropologiques.

<sup>20</sup> ISAAC DE L'ÉTOILE, *Epistola de anima*, col. 1881 C.

<sup>21</sup> Voir Bernard MCGINN, *The Golden Chain. A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Washington DC, Cistercian Publications, 1979.

<sup>22</sup> Voir AELRED DE RIEVAULX, *Dialogus de anima*, livre I, § 52, p. 701.

<sup>23</sup> Voir aussi Michel LEMOINE, « La triade *mensura-podus-numerus* chez Guillaume de Saint-Thierry », dans *Miscellanea mediaevalia* 16 (1983), p. 22-31.

<sup>24</sup> M. Lemoine envisage la possibilité que Guillaume, après avoir écrit un traité sur l'âme, ait repris la plume pour répondre à Guillaume de Conches. Cependant cette hypothèse, quoique vraisemblable, ne lui paraît pas totalement convaincante en raison de l'absence de référence explicite à Guillaume de Conches. Même si les deux hommes ont travaillé en parallèle sur les mêmes sources, mais avec des options divergentes, cela n'enlève rien à l'engagement de Guillaume de Saint-Thierry dans des débats très actuels. Voir DNCA, « Introduction », p. 29-30.

<sup>25</sup> Voir GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, § 13, p. 138.

### Les vertus et les fonctions vitales du corps

Que Guillaume consacre un traité à la physique du corps ne doit cependant laisser aucun doute sur sa hiérarchie des valeurs. Seule l'âme est l'être vrai qui donne vie au corps et par qui l'homme peut espérer participer à son salut. Pour autant, Guillaume ne cherche pas à éluder le mystère de l'union de l'âme et du corps et lorsque, dans le prologue, il en appelle au précepte delphique « Connais-toi toi-même »<sup>26</sup>, on peut être surpris de constater qu'il l'entend dans un sens on ne peut plus littéral, comme une invitation à scruter notre microcosme (*microcosmon*) : « c'est-à-dire dans l'âme et dans le corps »<sup>27</sup>. De la même façon, connaître le corps constitue la première étape d'une ascension spirituelle, partant des réalités visibles vers les réalités invisibles. Comme souvent chez Guillaume, le savoir et l'intelligence assument une fonction spirituelle. Mais ici, on voit que celle-ci est activée dès le plus bas degré : l'observation de la machine corporelle.

La physique du corps humain s'ouvre ainsi sur une évocation de la théorie antique des quatre éléments (le feu, l'air, l'eau et la terre) qui sont à l'origine des quatre humeurs corporelles (le flegme, le sang, la bile rouge et la bile noire) dont l'équilibre produit la santé. Le composé humain est alors dit « tétraformé », ses quatre constituants correspondant à quatre qualités (la chaleur, l'humidité, le froid et la sécheresse) qui s'organisent de manière hiérarchique. Les humeurs sont donc, dans le corps animal, les « filles » des éléments, créées à partir de la digestion de la nourriture, elle-même matière constituée des quatre éléments. Elles résultent d'une ébullition provoquée sous l'effet de la chaleur de la digestion, prennent naissance dans le foie et, en se diffusant dans les membres par les veines et les artères, règlent la vie du corps. Ainsi, le flegme (*flegma*) est un aliment à moitié cru, froid et humide, qui se trouve au milieu de l'estomac sous l'aspect d'un sang aqueux. Echauffé, il se transforme en sang (*sanguis*) qui, libéré depuis le foie par deux veines, se charge de nourrir le corps. Plus cuit, le sang aqueux du flegme devient de la bile rouge (*cholera rubea*), à l'origine des sensations salées, qui provoque l'évacuation des matières dégradées. Trop cuit, il donne la bile noire (*melancholia*) responsable des saveurs âcres. La santé repose dès lors sur un équilibre des humeurs dans une alternance des différentes qualités qui les caractérisent à l'image des éléments. Guillaume, citant la traduction latine de Némésius d'Emèse, appelle le juste mélange des constituants *eucrasia*<sup>28</sup>. Cet équilibre, assuré par la fonction digestive, permet à l'auteur

---

<sup>26</sup> DNCA, § 1, p. 64-65.

<sup>27</sup> DNCA, § 2, p. 66-67.

<sup>28</sup> Voir LEMOINE, DNCA, p. 74, note 16.

d'affirmer que l'homme est bien un *microcosmos*, un monde en réduction, au sens où les humeurs opèrent dans le corps de la même façon que les quatre éléments dans le monde<sup>29</sup>.

La digestion hépatique des humeurs engendre une vapeur (*fumus*) qui se purifie en gagnant les parties supérieures du corps. Guillaume qualifie cette vapeur de *spiritus* : diffusé dans les membres selon les exigences des vertus naturelles (*virtutes naturales*), cet esprit assure le gouvernement du corps<sup>30</sup>. Il définit dans sa physiologie la vertu comme étant « dans un organe, une disposition à accomplir ce qui est effectué »<sup>31</sup>. Elle est ce qui permet l'action conjointe de l'âme et de la nature, action nécessaire à tout ce qui est animé :

Toutes les fonctions du corps procèdent soit de l'âme et de la nature, soit de la nature seule. Ce qui est gouverné par l'âme et la nature est dit animé, ce qui l'est par la seule nature, inanimé. L'inanimé ne concerne pas notre propos actuel. Dans le cas de ce qui est animé, il faut nécessairement que l'âme et la nature contiennent une vertu qui les rende capables d'accomplir leur fonction.<sup>32</sup>

Plusieurs organes principaux sont contrôlés par ces vertus : l'estomac dont le rôle est essentiel dans la purification des humeurs, ainsi que le cerveau, le foie, le cœur et les organes génitaux que Guillaume qualifie de « fondements du corps »<sup>33</sup>. Il isole dans un premier temps huit vertus qui permettent aux organes d'assurer leurs fonctions :

- L'estomac possède naturellement les vertus appétitive, rétentive, digestive, expulsive (*appetitiva, contentiva, digestiva, expulsiva*). Dans le passage où il traite de la digestion, Guillaume ne se réfère pas, comme souvent, au *Pantegni* de Constantin l'Africain mais à son *De stomachi naturalibus et non naturalibus affectionibus*<sup>34</sup>. La vertu appétitive provoque le désir (*desiderium*)<sup>35</sup> ; la vertu rétentive sert d'intermédiaire à la vertu digestive en envoyant les aliments vers l'orifice de l'estomac. Une fois que la digestion est effectuée, la vertu expulsive assure enfin l'évacuation des matières altérées.

- Quatre autres vertus assurent l'activité des organes fondamentaux : la vertu animale ou sensible pour le cerveau, la vertu spirituelle pour le cœur, la vertu naturelle pour le foie et la vertu générative pour les organes génitaux.

<sup>29</sup> Voir Michel LEMOINE, « L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry », dans *L'Homme et son univers au Moyen Age, 7<sup>ème</sup> congrès international de philosophie médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1982 (éd. 1986), p. 341-346.

<sup>30</sup> *DNCA*, § 19, p. 88-89.

<sup>31</sup> *DNCA*, § 18, p. 88-89.

<sup>32</sup> *DNCA*, § 18, p. 88-89.

<sup>33</sup> *DNCA*, § 7, p. 76-77. Ces *corporis fundamenta* sont à comparer avec les trois *vitae fundamina* (le cerveau, le foie et le cœur) qui composent le microcosme humain selon Bernard Sylvestre. Voir BERNARD SYLVESTRE, *Cosmographie*, p. 140, note 2 (Michel LEMOINE).

<sup>34</sup> *DNCA*, p. 77, note 24.

<sup>35</sup> M. Lemoine (*DNCA*, p. 77, note 25) rappelle qu'ici *desiderium* prend le sens d'*appetitus* et peut désigner le désir naturel, dans un sens péjoratif ou mélioratif.



Cependant, le texte de Guillaume ne permet pas une classification limpide de ces huit vertus. En effet, le moine de Signy précise que les vertus digestives sont présentes également ailleurs dans le reste de l'organisme : « ces vertus (*quibus*) se retrouvent dans quelques autres parties du corps »<sup>36</sup>. Il paraphrase en cela le *De stomachi affectionibus* : « Les vertus naturelles sont au nombre de quatre, c'est-à-dire appétitive, rétentive, digestive et expulsive. Ces vertus (*quae*) se retrouvent dans tous les membres, les petits comme les grands »<sup>37</sup>. Le relatif *quibus* employé par Guillaume (qui renvoie au *quae* de Constantin) signifie bien que ce sont les quatre vertus opérant dans l'estomac qui se rencontrent ailleurs. Elles se retrouveraient dès lors dans le cerveau, le cœur, le foie et les organes génitaux. Mais Guillaume éprouve le besoin de justifier cette présence. C'est alors que le texte devient confus. Ces vertus, dit-il, se retrouvent dans « le cerveau, à cause (*propter*) de la vertu animale ou sensible, le cœur, à cause (*propter*) de la vertu spirituelle, le foie, à cause (*propter*) de la vertu naturelle, les organes génitaux, à cause (*propter*) de la vertu générative »<sup>38</sup>. Quelle valeur attribuer à la préposition *propter* ? Suppose-t-elle une cohabitation<sup>39</sup> voire une hiérarchie entre les vertus des organes fondamentaux et les vertus digestives, les premières ayant pour rôle d'organiser l'activité des secondes ? Cette interprétation semble partiellement justifiée par la suite du texte.

La classification des vertus du corps est en effet reconsidérée un peu plus loin, après l'analyse des humeurs. Une nouvelle distribution se fait jour mais sur les bases du *Pantegni*. Trois vertus seulement interviennent dans le gouvernement du corps : la vertu naturelle dans le foie, la vertu spirituelle dans le cœur, la vertu animale dans le cerveau. Constantin divise alors à nouveau la vertu naturelle, mais cette fois en trois sous-vertus : générative, nutritive et de croissance<sup>40</sup>. Guillaume reprend cette version : « La vertu générative réside dans le sperme, la vertu nutritive dans la vie végétative, la vertu de croissance dans l'augmentation qui se produit quand on grandit »<sup>41</sup>.

Il est probable que Guillaume, soucieux de concilier les deux théories, exprimait plus haut par *propter* l'idée que la vertu naturelle peut être également divisée en quatre parties, comme l'affirme Constantin dans le *De stomachi affectionibus*. Mais le problème est que les deux versions constantiniennes ne s'accordent pas pleinement. Si les quatre vertus appétitive, rétentive, digestive et expulsive peuvent correspondre à la vie végétative et à la vertu de croissance, il faut souligner que dans le *De stomachi affectionibus*, c'est l'estomac qui est en

---

<sup>36</sup> DNCA, § 7, p. 76-77.

<sup>37</sup> CONSTANTIN L'AFRICAIN, *De stomachi* 1, 5, cité dans DNCA, p. 77, note 24.

<sup>38</sup> DNCA, § 7, p. 76-77.

<sup>39</sup> *Propter*, au sens premier, exprime l'idée d'une proximité (*prope* : « à côté de »).

<sup>40</sup> CONSTANTIN L'AFRICAIN, *Pantegni* 4, 2, cité dans DNCA, p. 91, note 41.

<sup>41</sup> DNCA, § 19, p. 90-91.

charge de ces fonctions alors que, dans le *Pantegni*, c'est le foie<sup>42</sup>. Par ailleurs, on ne peut manquer de constater que la vertu générative est ici intégrée à la subdivision tripartite de la vertu naturelle alors qu'elle formait une vertu à part entière dans la première présentation. Par la même occasion, elle n'appartient plus aux organes génitaux mais au foie qui synthétise désormais les fonctions de subsistance, de développement et de reproduction des corps. En outre, les hésitations du texte ne portent pas seulement sur les subdivisions de la seule vertu naturelle, car si *propter* exprime un souci de placer les vertus digestives sous le contrôle de la vertu naturelle, cela s'applique également aux vertus animale, spirituelle et générative. Ce que la suite du texte comme la source contredisent<sup>43</sup>.

Il découle de cette analyse que Guillaume n'attribue pas à la notion de vertu un sens fixe. On distingue deux acceptions différentes : il considère la vertu comme une disposition (*habitus*) à accomplir une fonction corporelle ou comme cette fonction même (*actio*). Il affirme ainsi qu'on peut comprendre une vertu d'après ses diverses actions<sup>44</sup>. A ce titre, dans la vertu naturelle, ce sont les fonctions appétitive, rétentive, digestive et expulsive qui s'exercent<sup>45</sup>. Le *propter* a bien un sens causal. Cette double acception de la notion de vertu révèle donc une volonté de dépasser les contradictions de Constantin et pas uniquement un simple souci de compilation. Cependant, Guillaume ne fait que renforcer le sentiment de confusion faute d'une véritable distinction entre ces deux lectures. Il n'en demeure pas moins que le fait de mettre en présence les deux théories de Constantin, puis la tentative, même maladroite, pour les articuler, traduisent un réel intérêt du Cistercien pour comprendre comment l'âme et la nature procèdent conjointement dans le corps. C'est sans doute le principal enseignement à tirer de cette première analyse des vertus corporelles.

Dans la seconde moitié du *De natura corporis*, Guillaume ne revient plus sur les subdivisions de la vertu naturelle et se concentre sur les vertus des organes fondamentaux. La vertu naturelle, localisée dans le foie, assure donc à la fois les fonctions digestives mais aussi la

---

<sup>42</sup> Cette hésitation de Constantin, dont Guillaume se fait l'écho, traduit peut-être une certaine ambiguïté quant à la théorie des humeurs dont l'origine est certes attribuée au foie mais qui se transforment dans le creuset de l'estomac. Constantin ne parvient pas ou ne cherche pas à résoudre cette imprécision. Que cette nouvelle tripartition de la vertu naturelle se rapporte à la théorie des humeurs, Guillaume le confirme dans la suite du texte où il attribue les vertus nutritive et augmentative au sang comme la vertu générative au sperme.

<sup>43</sup> On peut penser aussi que *propter* ne renvoie qu'à une analogie formelle, les organes fondamentaux fonctionnant grâce à leur propre vertu comme l'estomac grâce aux vertus digestives. Cette lecture ne serait pas davantage satisfaisante, car elle ne s'accorderait pas avec le début de la phrase qui affirme explicitement une présence des vertus de l'estomac dans les autres organes.

<sup>44</sup> *DNCA*, § 18, p. 88-89.

<sup>45</sup> De même, Guillaume considère que les deux lobes extrêmes du cerveau, la proue et la poupe, ont chacun leur vertu propre, subdivisions de la vertu animale : « Chacune [la proue et la poupe] possède, pour ainsi dire son propre logement dans un lobe où sa vertu particulière est contenue » (*DNCA*, § 25, p. 96-97).

vie végétative, la croissance et la génération. La vertu animale, dans le cerveau, gouverne les sensations, les mouvements volontaires, l'imagination et la mémoire. Enfin, la vertu spirituelle, dans le cœur, contrôle le mouvement respiratoire : le cœur en effet tire des poumons l'air dont il a besoin pour se nourrir. C'est l'organe vital par excellence. De ces trois vertus, seule la vertu naturelle est commune à tout le vivant, aux plantes comme aux animaux. La vertu spirituelle est partagée par tous les animaux. En revanche, la vertu animale est le propre de l'homme, seule créature à posséder parfaitement l'imagination et la mémoire<sup>46</sup>.

### **Des vertus aux esprits : entre corps et âme**

Les vertus, comme dispositions ou fonctions organiques, assurent la pérennité des corps. Elles agissent la plupart du temps par elles-mêmes, sans contrôle conscient. Seuls les mouvements des membres, les opérations du cerveau et dans une certaine mesure la respiration entrent dans le champ des activités volontaires. Néanmoins, les fonctions vitales ne ressortissent pas de la seule nature mais supposent la participation d'une âme (*anima*) qu'il faut distinguer de l'âme spirituelle. Ainsi, s'élevant progressivement de la description physiologique à la vie de l'esprit, Guillaume identifie des *spiritus* qui gouvernent à leur tour les *virtutes*. Par exemple, la coordination et le bon exercice des fonctions digestives, effectués surtout par le sang et contrôlés par la vertu naturelle, sont en dernier ressort assurés par un esprit naturel. Le même schéma s'applique pour les autres vertus :

Tout cela est l'œuvre de l'esprit naturel qui, né dans le foie, augmente et gouverne la vertu naturelle, en veillant sur ses activités, comme le font l'esprit naturel pour le cœur, et l'esprit animal pour le cerveau.<sup>47</sup>

Quelle est la nature exacte de cet esprit ? Son origine est corporelle : c'est une vapeur qui résulte de la combustion des aliments dans l'estomac. De fait, la distinction entre vertu et esprit n'est pas toujours claire. Guillaume définit d'ailleurs l'esprit comme « la vertu des vertus, celle qui leur permet d'accomplir leurs fonctions. L'esprit est, en effet, une force de l'âme grâce à laquelle les vertus opèrent leurs actes propres »<sup>48</sup>. Le *spiritus* est donc une *vis animae*, mais de nature corporelle. Sa mission est de vivifier et de gouverner les vertus (*regentes et vivifiantes*<sup>49</sup>). Identifié par son rôle dans le corps, qui est du même ordre que celui de la vertu,

---

<sup>46</sup> DNCA, § 19, p. 90-91.

<sup>47</sup> DNCA, § 20, p. 90-91.

<sup>48</sup> DNCA, § 21, p. 92-93.

<sup>49</sup> DNCA, § 20, p. 92-93.

l'esprit peut parfois, par analogie formelle, être considéré comme une vertu, et inversement<sup>50</sup>. Ainsi, le glissement de la vertu-*actio* vers la vertu-*habitus* puis vers le *spiritus* s'effectue de manière imperceptible.

A côté de l'esprit naturel, qui prend naissance dans le foie pour se diffuser dans tout le corps, l'esprit spirituel, appelé aussi esprit vital (*spiritus vitalis*<sup>51</sup>), opère la dilatation et la contraction du cœur<sup>52</sup>. Il assure la vie à l'être et se répand dans le corps par le biais des artères et des veines, tout en se purifiant en chemin. L'esprit animal n'est autre que le résultat de la purification de l'esprit spirituel dans les artères juvéniles du cerveau. Mais Guillaume n'est pas très rigoureux dans sa terminologie des esprits du cerveau : s'il parle systématiquement d'esprit animal à propos des facultés sensibles, il lui arrive d'évoquer l'action de « l'esprit spirituel » s'agissant du mouvement et de la mémoire<sup>53</sup>. On note ici une déviation sémantique de *spiritus* qui, lorsqu'il qualifie les activités les plus subtiles du cerveau, semble se charger d'une connotation plus intellectuelle. De l'esprit-vapeur à l'esprit rationnel, il n'y a qu'un pas que Guillaume s'interdit de franchir avec d'autant plus de vigueur que la tentation est grande.

### **Les fonctions du cerveau : des esprits spirituels**

L'esprit vital connaît une triple digestion dans le cerveau : une première au niveau des artères qui courent sous la boîte crânienne ; l'esprit peut alors s'échapper par les pores situées entre les jointures des os. Puis les artères se ramifient en un réseau de petites veines ; l'esprit s'échauffe de nouveau et donne naissance à l'esprit animal. Enfin, il y a une troisième digestion lorsque l'esprit parvient dans le lobe antérieur du cerveau et les impuretés sont évacuées par le nez et la bouche.

Guillaume identifie à ce titre trois lobes dans la tête :

- Le lobe antérieur, la proue, se trouve à l'avant du crâne et produit la sensation (*sensus*) et l'imagination (*phantasia*).

- Le lobe postérieur, la poupe, se trouve à l'arrière du crâne. Il est relié directement à la proue par une artère et produit le mouvement (*motus*) et la mémoire (*memoria*).

<sup>50</sup> En ce sens, Guillaume peut affirmer que « la vertu spirituelle (*virtus spiritualis*) est ce qui donne vie à tout, et ce par quoi vit tout ce qui, dans un corps, est vivant. C'est l'esprit spirituel (*spiritus spiritualis*) » (*DNCA*, § 22, p. 94-95 ; je souligne).

<sup>51</sup> Voir aussi ISAAC DE L'ÉTOILE, Sermon 35, dans *Sermons*, I. Texte établi par Anselm HOSTE, traduit par Gaston SALET, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », n° 130), 1967, § 11, p. 264-265.

<sup>52</sup> *DNCA*, § 21, p. 92-93.

<sup>53</sup> *DNCA*, § 29, p. 100-101.

- Entre les deux, se trouve un ventricule (*ventriculum*), totalement indépendant des deux autres, qui contient la raison et l'intellect (*ratio et intellectus*)<sup>54</sup>.

Parmi ces facultés, Guillaume établit une hiérarchie selon que le cerveau agit par lui seul ou par des intermédiaires. D'une part, le cerveau fait ainsi fonctionner par lui-même la raison, l'imagination et la mémoire. Cette emprise spontanée concerne les trois lobes avec une position privilégiée de la raison qui, placée au milieu, est « comme une reine et une maîtresse »<sup>55</sup>. D'autre part, le cerveau se sert de la sensation et de la faculté de mouvement, par l'intermédiaire respectivement des cinq sens et des sept paires de nerfs qui viennent de la poupe. En réalité, cette gradation contient trois niveaux : au sommet, la raison qui opère sans le truchement ni de l'esprit animal ni de la vertu animale ; ensuite, l'imagination et la mémoire qui ne sont pas des opérations fonctionnelles (elles n'obéissent pas à une vertu) mais demeurent animées par l'esprit spirituel ; enfin, la sensation et le mouvement qui exigent de surcroît des intermédiaires corporels. Guillaume accentue alors un peu plus la confusion sémantique autour du concept d'esprit, en séparant les fonctions spirituelles de l'esprit spirituel<sup>56</sup> (imagination et mémoire) des fonctions que ce même esprit accomplit dans le corps (sensation et mouvement).

Enfin, la nébuleuse autour du concept d'esprit physique achève de s'épaissir avec la dernière section de la physiologie guillelmienne : le fonctionnement de la sensation<sup>57</sup>. Cette partie doit également beaucoup à Constantin et reflète pour l'ensemble les théories de l'Antiquité. Elle mérite cependant une attention particulière car, contrairement aux autres réflexions anatomiques de Guillaume, sa conception de la sensation trouve un réel écho dans ses autres écrits. Comme nous l'avons dit, la sensation (*sensus*) dépend spécialement de la poupe. Les cinq sens sont ainsi réglés par la vertu et l'esprit animaux. Comme les anciens, Guillaume s'attarde surtout sur la vue, considérée comme le plus noble des sens. Anatomiquement, cette préséance est justifiée par le fait que les yeux sont placés juste devant la raison. L'œil, atelier de la vue, est constitué de trois humeurs, de sept tuniques protectrices, enveloppées et reliées au cerveau par le nerf optique. Selon la tradition hellénistique reprise par Augustin<sup>58</sup>, Guillaume conçoit la vision comme un phénomène actif : elle est produite par l'esprit de la vision, élément

<sup>54</sup> DNCA, § 24-25, p. 96-97. Cette localisation des facultés dans le cerveau s'inspire de l'Antiquité. Voir PLATON, *Timée*, 69c. Elle fut relayée surtout par Augustin qui compte trois ventricules dans le cerveau : dans la partie postérieure la mémoire, au milieu le mouvement et dans la partie antérieure les sens (voir *De genesi ad litteram* 7, 18). Isaac de l'Étoile, quant à lui, isole trois compartiments distincts dans la tête : le front contient l'intelligence, le sinciput la raison et l'occiput la mémoire. Voir Sermon 17 (*op. cit.*, note 39), § 10, p. 316-317. Il conçoit alors l'élévation spirituelle comme un mouvement d'arrière vers l'avant, depuis la considération des actes passés jusqu'à la contemplation divine.

<sup>55</sup> DNCA, § 26, p. 98-99.

<sup>56</sup> DNCA, § 29, p. 100-101.

<sup>57</sup> DNCA, § 35-46, p. 106-121.

<sup>58</sup> Voir AUGUSTIN, *La Trinité. Livres VIII-XV*. Texte de l'édition bénédictine, traduit par Paul AGAËSSE, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin 16), 1997, XI, II, 4, p. 170.

corporel qui provient du cerveau et sort par le cristallin à la rencontre de l'objet. A l'intérieur de l'œil, l'esprit de la vision se charge des informations (couleur, forme) recueillies au contact de l'air et les transmet jusqu'à la faculté de penser, dans le cerveau, qui discerne alors l'objet perçu. La perception visuelle apparaît ainsi comme une transformation instantanée de celui qui ressent en la substance de la chose éprouvée, changement introduit par l'esprit de la vision dans la pensée. On constate donc une nouvelle fois l'ambiguïté de ce processus : si la vision répond à une impulsion intérieure et active, et ne renvoie pas à une impression passive de l'objet extérieur dans l'œil, il n'en demeure pas moins qu'elle est initiée par un esprit, dont la nature est assurément corporelle, qui véhicule les données nécessaires à l'élaboration de l'image mentale, quant à elle résolument immatérielle. Seule l'âme perçoit, dans la mesure où elle donne sens aux informations collectées par le processus visuel. Malgré tout, cette perception s'effectue par un mécanisme physiologique, orchestré à l'intérieur de l'œil, qui agit de façon autoritaire dans le cerveau par le truchement d'un esprit corporel, circulant par le nerf optique. Les autres sens fonctionnent d'une façon analogue, par une rencontre entre un élément intérieur actif et l'objet extérieur, la perception résultant alors de la modification introduite dans le cerveau.

### **Une anthropologie de la réconciliation**

L'entreprise de Guillaume pour élaborer une physique du corps dépasse largement le cadre d'une froide et impersonnelle compilation. Quand il se tourne vers Constantin, Guillaume cherche en priorité des réponses au problème de l'articulation dans l'être entre l'âme et le corps. La théorie classique de la présence invisible et immanente de l'âme dans le corps ne saurait lui suffire pour rendre compte du mystère du composé humain. Humeurs, vertus, esprits sont autant d'outils pour circonscrire cette réalité ineffable. Face à sa source, le Cistercien opère des choix, confronte les théories et tente, lorsque les contradictions affleurent, de dégager une synthèse. Pour autant, il arrive que l'effort de clarification produise l'effet inverse de celui recherché. A utiliser le même vocabulaire pour qualifier l'âme rationnelle et des facultés animales elles aussi invisibles, ne risque-t-on pas de susciter le trouble quant aux frontières exactes entre la première et les secondes<sup>59</sup> ? Guillaume condamne toute idée de corporéité de l'âme ; cependant il ne manque pas dans ce *De natura corporis* de construire les passerelles grâce auxquelles le corps ne cesse de se manifester à l'âme, d'agir sur elle. Quoi de plus poreux, de plus propice aux échanges que cette frontière-là ? Je n'oublie pas certes que les confusions relevées dans le texte sont d'abord celles des sources et qu'il est difficile de trouver notion plus polysémique que celle de *spiritus*. Néanmoins cette polysémie, dûment exploitée ou subie par Guillaume, éclaire le

---

<sup>59</sup> Voir LEMOINE, « L'homme comme microcosme... » (voir note 17), p. 342.

projet du moine de Signy. Car si, à ses yeux, le corps demeure une menace pour le salut de l'être, il est ontologiquement une composante de l'homme intégral et, à ce titre, porteur d'une certaine dignité. En cela, la rédaction même de ce traité *De natura corporis* tout comme les ambiguïtés qui s'en dégagent participent de l'originalité de l'anthropologie cistercienne au XII<sup>e</sup> siècle.

Comme l'a montré D.N. Bell à propos de Guillaume de Saint-Thierry<sup>60</sup>, la théologie cistercienne s'enracine principalement dans le socle de la pensée d'Augustin, qui a offert quant à lui en modèle à l'Occident un « humanisme sombre »<sup>61</sup>. « Humanisme » parce que l'évêque d'Hippone prend l'homme tel qu'il est, faible mais dépositaire en même temps de l'éclat divin ; il va le chercher là où il est, dans l'ornière de la chair, pour le sortir, étape par étape, non de sa condition mais de son aliénation, et lui montrer le chemin vers la cité céleste, vers la restauration de sa ressemblance. « Sombre » parce que, depuis la chute, la chair est première et le corps corrupteur ; leur présence immédiate condamne l'homme au combat permanent, au-delà de toute illusion d'une victoire définitive. Mais qu'on prenne garde de ne pas superposer naïvement la mentalité religieuse des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles et celle du XII<sup>e</sup> siècle. Le regard chrétien sur la chair, le corps ou la matière a évolué. Or les infléchissements de la tradition ne sont pas le seul fait des écoles urbaines ; les penseurs cisterciens aussi sont les enfants de leur siècle. Ainsi, tout en assumant leur identité augustinienne, ils œuvrent dans le sens d'une réconciliation de l'être intégral. Que l'on songe au souci bernardin de prendre en compte la réalité de l'homme charnel dans toute progression spirituelle ; à la part belle faite par Aelred de Rievaulx à l'affectivité et aux émotions dans ses itinéraires vers la charité ou l'amitié ; aux explorations d'Isaac de l'Étoile pour comprendre l'union de l'âme et du corps ou encore aux méditations de Gueric d'Igny sur le Christ charnel dans ses sermons. Guillaume a certes une démarche plus intellectualiste, comme le montrent par exemple ses deux traités sur la foi, mais il apporte sa contribution à l'entreprise cistercienne de réunification de l'être. N'est-il pas symptomatique que, dans son traité sur la nature du corps, il désigne par l'expression « homme extérieur » (*homo exterior*)<sup>62</sup> non pas l'homme charnel dans une perspective paulinienne mais, dans une acception strictement naturaliste, la machine corporelle ?

Ainsi, les glissements sémantiques et les ambiguïtés du *De natura corporis* sont le signe même qu'un nouvel équilibre de la représentation, nécessairement instable, était en train de prendre forme au XII<sup>e</sup> siècle autour d'une légitimité plus grande accordée à la nature. Dans le

<sup>60</sup> Voir David N. BELL, *op. cit.*

<sup>61</sup> L'expression est de Peter BROWN, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des Histoires »), 1995, p. 510.

<sup>62</sup> DNCA, § 48, p. 122-123. Même emploi par BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermo De Diversis* 116, dans *Sancti Bernardi Opera*, VI-I, 116, 1, p. 393.

contexte culturel et religieux qui leur était propre, en fonction aussi de la formation et des préoccupations intellectuelles de chaque auteur, les Cisterciens collaborèrent activement à ce vaste chantier de refonte de l'anthropologie religieuse, qui permet aujourd'hui à l'historien d'entr'apercevoir en mouvement la lente inflexion dans la façon dont l'homme chrétien se percevait au Moyen Age.

Damien BOQUET

Université de Provence (Aix-Marseille I)